

- wiki.datadryad.org/images/5/58/PiwowarVisionWhitlock2011.pdf
- Sutherland, William J. – Pullin, A. S. – Dolman, P. M. – Knight, T. M. (2004): The Need for Evidence-Based Conservation. *Trends in Ecology & Evolution*. 19, 6, 305–308. DOI:10.1016/j.tree.2004.03.018 • <http://www.escet.urjc.es/biodiversos/esp/ docencia/GCFF%20paper%201.pdf>
- Takács András Attila – Takács G. – Lőrincz T. (2008): *A Természetvédelmi Információs Rendszer*. KvVM, Budapest
- Vines, Timothy H. – Albert, A. Y. K. – Andrew, R. L. – Débarre, F. – Bock, D. G. – Franklin, M. T. – Gil-

- bert, K. J. – Moore, J.-S. – Renaut, S. – Rennison, D. J. (2014): The Availability of Research Data Declines Rapidly with Article Age. *Current Biology* 24, 94–97. DOI:10.1016/j.cub.2013.11.014 • http://ac.els-cdn.com/S0960982213014000/1-s2.0-S0960982213014000-main.pdf?_tid=06028300-a9e9-11e4-8492-00000aacb35f&acdnat=1422778082_daeofao3a99b2bd161ccc51921e18287
- Willinsky, John (2010): Open Access and Academic Reputation. *Annals of Library and Information Studies*. 57, 296–302. • <http://nopr.niscair.res.in/bitstream/123456789/10242/4/ALIS%2057%283%29%20296-302.pdf>



SZEKULARIZÁCIÓ ÉS SZOCIOLÓGIA: MIT TÖLTHETÜNK A RÉGI TÖMLŐKBE?

Tóth János

doktorjelölt,
Budapesti Corvinus Egyetem Társadalmi Kommunikáció Doktori Iskola
jathoth@freemail.hu

A szekularizációval kapcsolatban manapság egyre gyakrabban merül fel annak a kérdése, hogy e folyamat, idő- és térbeli kiterjedésére nézve egyaránt, tény- és trendszerűen létezik-e, avagy csak konceptuálisan. A társadalomtudományokban e kérdésnek legalább két területen van kiemelt jelentősége: egyfelől tudományfilozófiailag; ahol az Edward Said orientalizmuskritikája óta jelen lévő dewesternizáló-dekolonializáló narratívákban a nyugati típusú modernitás szekularizáltságát ugyanúgy kritizálják, mint általában vett nominalizmusát, empiricizmusát, és – jólrosszul konszenzuális objektivitásnak álcázott – episztemológiai és akadémiai imperializmusát. A kérdés másfelől a társadalomtudományok tárgyra nézve is érdemi problémafelvetés; nevezetesen, hogy vajon e tudomány tárgya, a „társadalom”, valóságosan szekularizált-e, és ha igen, mióta, milyen dimenziókban és milyen mértékben? A válasz e problémafelvetésekre korántsem egyértelmű, sőt, a helyzetet tovább bonyolítja, hogy a tudományok művelésében érvényesülő modern-szekularizált értékekről és alapvetésekről már legalább Eric Voegelin és Edwin A. Burtt óta mint metafizikai értékekről és alapvetésekről – olyanokról, mint amelyek végső soron nem az empiriára, hanem a tapasztalatot megelő-

ző ideákra vezethetőek vissza – beszélhetünk, hasonlóan azokhoz, amelyeket például egy religionális tudásátörökítés legitimál. A „társadalomtudomány” összetett fogalmának másik tagjával, a társadalommal pedig nem csak az a probléma, hogy fogalmilag és valóságosan is mindössze az európai felvilágosodás óta beszélhetünk egy, a maihoz hasonló értelemben vett többmillió, vagy akár több százmillió, intézményekkel rendelkező és szövevényes alá-fölé és mellérendelési viszonyokba szerveződő kollektív emberi együttlétezésről (Vitányi, 2002, 720.), s így az, például, a felvilágosodást megelőző európai vagy a jelenleg még létező, makroszinten is teokratikus szerveződésű emberi kollektívák megragadására nem alkalmas. Nagyobb zavarokat kelthet, hogy most már legalább két-három évtizede egyre több jel mutat arra, hogy az a kollektív emberi együttlétezés, amit társadalomnak nevezhetünk, generálisan nem, hanem csak a mindennapi élet egyes dimenzióiban szekularizált; és emellett regionálisan vagy szubkulturálisan léteznek általában szekularizáltak mondható embercsoportok. A továbbiakban tehát arra teszünk kísérletet, hogy néhány, a társadalomtudomány és a társadalom szekularizáltsága kapcsán felvethető főbb kérdést, s az ezekre a

Mills-féle szociológiai imaginációból kibontakozó szubjektív, „laikusan professzionális” kutatói választ bemutassunk.

A XX. század második felétől kezdve a társadalomkutatásokban egyre növekvő mértékben kezdtek foglalkozni a vallási mező ama végérvényesnek és univerzális mértékűnek tartott szerkezetváltozásával, melyet a modernitás, illetve individuálisan a modern attitűd dominánssá válása eredményezett. Ezen makro- (szocietális), mezo- (szervezeti) és mikro- (individuális) szintű változások összességére szokás a 60-as évektől kezdve „szekularizációként” hivatkozni (Dobbelaere, 1999, 230.). Az empirikus kutatások a 60-as, 70-es években mindazonáltal elsősorban a mezo- és a mikroszintű változásokra koncentráltak – amikor a vallási közösségek közösségi normáit, annak alakulásait, valamint ezen normák individuális és csoportközi gyakorlása, megélése közti megfelelést mérték –, míg a vallási közösségek és a más típusú társas együttléti formák közti dinamikák mérése nem volt ennyire hangsúlyos. Ennek köszönhetően reálissá vált annak veszélye – melyre már Thomas Luckmann is felhívta a figyelmet –, hogy a szekularizáció kizárólag a vallási hanyatlás, vagyis egyfelől az isteni törvények szerint való életvitel, másfelől pedig a vallási intézmények egyének feletti befolyásának gyengülése értelmében rögzüljön a társadalomtudományi diskurzusokban.

Kérdéses, hogy a szekularizáció értelmezésekor mennyire hasznos elsősorban a vallásos egyének és csoportok életében és gyakorlataiban bekövetkezett változások vizsgálatára koncentrálni. Hiszen, és ez napjainkban egyre inkább érvényes, a makro- és mezoszintű változások a társadalom egészére nézve sokkal szembetűntőbbek és nagyobb volumenűek, mint az egyén vallásosságának személyes

jellegű, s kifelé közvetlen formában meg nem nyilvánuló módosulásai. Nemcsak arról van szó ugyanis, hogy a szekularizáció, akár mint társadalmi folyamat, akár mint állapot történelmileg és politikailag specifikus változások által generált jelenségek együttese, hanem arról is, hogy összességében individuálisan egészen másképp jelentkezik, mint kollektív szinten: míg ugyanis abban egyetérthetünk, hogy a társadalom *in toto* sem nem vallásos, sem nem istencentrikus együttélési forma, a társadalmat alkotó egyének jelentős része ugyanakkor valamilyen mértékben vallásosnak mondható, de legalábbis életük szervezésében egyfajta előzetes tudásként vagy mintaként még mindig helyt kap a „transzcendenshez” való pozitív viszonyulás. Ahogyan az *Encyclopedia Britannica* 2010-es cikke is mutatja; jelenleg a világ lakosságának mindössze 2%-a mondja magát ateistának, és 9,6%-a nem vallásosnak; a „maradék” 88,4% pedig valamilyen módon vallásosként tekint magára (Turner, 2010). A 2008-as *European Values Study* eredményei alapján négy európaiból három mondja magát vallásosnak, nagyjából minden második európai pedig hetente legalább egyszer imádkozik vagy medítál. Individuálisan a szekularizációnak tehát messze nincsenek olyan *abszolút* hatásai (míg a vallásosság bensőségessége, erőssége és hagyományhűsége már más lapra tartozik), mint intézményi szinten. Nem meglepő, hogy amikor Oliver Tschannen, azonosítva a 90-es évekig bezárólag megfogalmazódott szekularizációs elméletek főbb közös kiindulópontjait és kérdésfeltevéseit, leírta a szekularizációra vonatkozó tudományos paradigmát, annak fő alkotóelemei közé makro- és mezoszintű változásokra referáló koncepciókat sorolt, nevezetesen a kulturális és intézményi szférákban bekövetkező differenciálódást,

racionalizációt és evilágiasodást, míg a mikroszintű változásokra referáló koncepciókat ezekből következő, tehát származtatott kérdésfeltevések eredményeiként azonosítja (Tschannen, 1991).

Az embernek tehát van egyfajta individuális „ellenállása” azzal a szekularizációs folyamattal szemben, amely a vallási intézményeket mára lényegében kiszorította a társadalmi, politikai és gazdasági folyamatok főbb közvetlen befolyásoló közül. Ez az egyéni ellenállás individuális síkra mentette át a vallásos világszervező elvek befolyását a társadalomalkotásra, és szociálkonstruktivista szempontból azért jelentős, mert így a valóságalkotásban nem tud egy teljes újratermelési ciklus kialakulni: a szekuláris intézmények természetüknek megfelelő társadalom- és identitáskonstrukciós kísérletei akadályoztatva vannak, míg az embereknek folyamatos igényük van szakrális valóságokat újratermelő és fenntartó intézményekre azokban a pozíciókban is, amelyekben jelenleg szekularizált intézmények állnak.

Ez magyarázhatja azt is, hogy a szekularizáció „forradalmi”, világméretű elterjedésére vonatkozó modern jóslatok végül bekövetkezetlenül maradtak. Mint ismeretes, II. Frigyes 1767-ben kelt levelében még vitatta Thomas Woolston ama becslését, hogy az egyház és a vallás további kétszáz évig kitartának, és a „gyalázatosak” gyors bukását vizionálja Voltaire-nek (Redman, 1971, 26.). A vallás és az egyház azonban ehhez képest meglepően szívósnak bizonyult Európában. A XIX. század végén és a XX. század elején a tudósok még mindig arról voltak kénytelenek beszélni, hogy a vallás, ez az infantilis betegség (Max Müller), vagy ha tetszik: neurotikus illúzió (Sigmund Freud), hogyan *fog hamarosan* megsemmisülni a társadalomfejlődés

pozitív szakaszában (Auguste Comte), a szocialista forradalomban (Karl Marx, Friedrich Engels) vagy a Max Weber által megálmodott varázstalanított világban. Bebizonyosodott tehát, hogy Woolston becslése közelebb járt a valósághoz, mint a kiváló porosz hadvezér-uralkodóé. Közelebb járt – azonban végül ugyanúgy tévesnek bizonyult. Ennek belátását jelzi, hogy a kétszáz éves határidő lejártával és a társadalom akkori állapotát figyelembe véve egyre-másra jelentek meg olyan elképzelések, hogy a szekularizáció még mindig folyamatban van, és végleges lezárulása minden valószínűség szerint hosszú időt fog igénybe venni (Stark, 1999, 250.).

Természetesen itt is felmerültek „optimista” forgatókönyvek, melyek szerint a XXI. századra a vallási közösségekből már csak hírmondó marad, azonban ez az elképzelés napjainkra ugyanúgy tarthatatlannak bizonyult, mint a XX. század közepe társadalmi berendezkedésének tanúsága szerint Woolston előrejelzése. Ennek köszönhetően az elmúlt évtizedek társadalomtudományi diskurzusaiban a viták már nemcsak a szekularizációs folyamat társadalmi beteljesülésének időpontja körül zajlottak, hanem olyan irányú dinamikák is megfigyelhetők voltak bennük, melyek a szekularizáció paradigmájának módosítására, illetve elvetésére irányultak. Előbbit jelzi például a szekularizáció olyasfajta átdefinálása, amely az egyén vallásosságát kizárja a szekularizációs folyamat érvényes indikátorainak köréből (Martin, 1978; Dobbelaere, 1999), vagy a „neo-szekularizáció” fogalmának bevezetése (Chaves, 1994), illetve amely a szekularizáció érvényes indikátorainak körébe a vallási fennhatóság, vagyis az egyház társadalmi szerepének hanyatlását is beemeli. Utóbbit két, egymástól homlokegyenest eltérő megközelítés jellemzi: Az

egyik felfogás (Stark, 1999) azért vetné el a klasszikus szekularizációelméleteket, mert szerinte olyan értelemben nem is létezett vallásos világ, amilyen értelemben most szekularizált világról beszélünk; tehát Európa soha nem is volt azon a módon vallásos, ahogyan azt most a szekularizáltság ellenpontjaként elgondolnánk. Ez a felfogás elvitatja a „sötét középkor” szerves vallásosságát, azt állítva, hogy a középkorban csakúgy, mint a reneszánsz idején, a legtöbb európai nem volt vallásgyakorló. Az irányzat szerint a középkori emberekben nem éltek erősen a vallásos hiedelmek, hanem mindössze erősen igényelték a vallásos hiedelmeket; az ún. „egyházi személyek” pedig relatíve kevesen voltak, és többségük inkompetensnek számított vallási és hitkérdésekben. A másik felfogás szerint pedig azért téves az az előfeltételezés, hogy szekularizált világban élünk, mert az emberek nem lettek kevésbé vallásosabbak; tehát például összességében Európa vagy az USA jelenleg sem mondható szekularizáltnak. A világ, írja az a Peter Berger, aki korábban a klasszikus, „diadalmas” szekularizációs megközelítések elkötelezettjének számított, ma masszívan vallásos, és minden, csak nem az a szekularizált világ, amit a modernitás számos analitikusa megjósolt. Ez alól mindösszesen egy regionális és egy szubkulturális kivétel van; Nyugat-Európa – ahol a klasszikus szekularizációs tézisek nagy része adekvát – és a nyugati felsőoktatási intézményekben (itt is elsősorban a humán- és társadalomtudományi területeken) kiművelt nemzetközi, intellektuális szubkultúra (Berger, 1999, 9.).

A „szekularizáció” világméretűsége, valamint a valóság minden területére való érvényessége tehát mintha nem állná meg a helyét, és globális folyamatként történő interpretálása helyett inkább egy olyan világkép alapján

történő világszervezési kísérletnek fogható fel, mely folyamatos konfliktusban áll az istenelvű, transzcendens világképek alapján már megszervezett emberi világokkal és személyiségekkel. A konfliktus egyik fő forrása, hogy vannak olyan lelki és szellemi kompetenciák, melyeknek egy vallásos világszervező elv számára a megléte, egy szekuláris világszervező elv számára viszont a hiánya az, ami elengedhetetlen, s így az ezen elvek gyakorlati megvalósítása nem történhet ütközésmentesen. Amennyiben például az egyénekből hiányzik a transzcendens felismerésének, e megértett törvényszerűségek megértésének és e megértett gyakorlati alkalmazásának képessége, vagy nincsenek, vagy nem működnek olyan intézmények, melyek e képességek létetemenyesei, úgy az emberek nem tudnak aktívan részt venni egy olyan együttélési formában, melynek transzcendens tagjai is vannak, és részvételi lehetőségeik egy közös világ, identitás vagy jelentés megalkotásában kritikus mértékben csökkennek. Ha viszont ezek a képességek megvannak az emberekben, vagy az ilyen intézmények megfelelően működnek, akkor teljesen természetes módon a saját tradíciójukban konstruált tudásuknak megfelelően lépnek egymással és transzcendens lényekkel is közösségre, és az elérhető erőforrásaikat is ennek a közösségnek, és nem másnak a felépítésére és működtetésére fogják fordítani. Éppen ezért a konfliktus színtere, ahol még egyáltalán szekularizációról lehet beszélni, az ember maga: társadalmi és intézményi szinten ugyanis, mivel ezek eredője az ember, és ezeket az emberek folyamatosan újraalkotják, a szekularizáció soha nem lesz befejezett. A makroszintű folyamatok nem eredményezik, mint azt a klasszikus szekularizáció-elméletekben megelőlegezték, általában az egyéni vallásos elköteleződés hanyatlását (Finke – Stark, 2003, 102.), hanem annak

jelét, hogy a makroszintű folyamatokat érdeemben befolyásoló, hatalmi pozícióban lévő szűkebb döntéshozó csoportok döntően olyan tagokból állnak, akiknek tudatuk és közös értékeik már szekularizáltak. Akaratuk érvényesítésének eredményei ugyanakkor ütköznek azon nagy többség elvárásaival és értékeivel, akik az ilyen döntésekre érdemi befolyással nem bírnak, ugyanakkor potenciális „veszélyt” jelentenek a szekularizált intézményekre és berendezkedésekre azzal, hogy olyan alternatívákat kereshetnek, melyek megvalósításával nemcsak kivonják humánitokéjük egy részét a szekularizált elvek alapján megszervezett világokból, de még más szűkös javakat is ezen alternatívák kiépítésére használnának fel.

Ha hihetünk Peter L. Bergernek abban, hogy egy masszívan vallásos világban pont a tudománytermelésben leginkább aktív és legnagyobb hatású, s így a tudástermelés folyamatában, legalábbis a nyugati világban, de mindinkább globálisan is döntő befolyással bíró réteg azon kivételek egyike, mely valóban szekularizáltnak nevezhető, akkor nem kerülhetjük meg annak kérdését, hogy vajon ez a réteg eme meghatározottságában mennyire képes egy masszívan vallásos világ adekvát deskripcióját adni. Az alapkérdés a szociológia tudománya szempontjából az volna, hogy hogyan lehetne nem reduktívan olyan együttélési módokat is megragadni, amelyek tagjai közt transzcendens lények is vannak. Újabban az *International Political Sociology* című vezető nemzetközi folyóiratban olvashattunk egy olyan, esszé jellegű felvetéssorozatát, mely arra a problémára reflektál, hogy a „szociális” koncepciójából Nyugaton egyszerűen kihagyják, elfelejtik végiggondolni az istenek és szellemek, valamint a

természet jelenlétének lehetőségét. „A társadalomtudományok szekularizmusa – annak előfeltételezése, hogy a cselekvés, a jelentés és a szándék forrásai csakis emberek, és sohasem istenek vagy szellemek; és a „társadalom” általános kategóriájának a „természettől” való végérvényes elválasztással történő megalkotása – nem a valóságnak a modern társadalomtudományok által végre-valahára felfedezett meghatározó vonásai, – írja Sanjay Seth – hanem sokkal inkább annak a világnak a vonásai, amelyet csak mostanában alkottak meg. Ahol ez a világ nem így lett megalkotva, vagy nem teljes mértékben ezen a módon lett megalkotva [...], ott a társadalomtudományok mindig csak részleges kalauzok, szükségesegek, de sohasem elégségesek annak megértéséhez, melynek megalkotásában segédkeztek.” (Seth, 2013, 139.)

Mielőtt túlságosan is elhamarkodnánk a reagálást erre a kérdésfelvetésre, érdemesnek tartom leszögezni – Seth-tel egyetértésben –, hogy a nem istenelvű együttélési módok nyugati típusainak deskripciójában és értelmezésében a szociológia érdemei vitathatatlanok, és legitimitása kétségtelen, sőt az is megkérdőjelezhető, hogy a vallási típusú explikációk a modern nyugati típusú társadalmakat képesek lennének-e azok önzonosságának megfelelő módon explikálni; ami fordított esetben is, mind vallásszociológiailag, mind pedig egyházközösségileg megkövetelhető. Azt is látnunk kell ugyanakkor, hogy a szociológiai explikációk érvényessége megalapozottan kérdőjelezhető meg azokban az esetekben, amikor az istenelvű együttélési módokat, vagy az istenelvű és a nem istenelvű együttélési módok közti átmeneteket választja vizsgálat tárgyává: A szociológia nyugaton művelt formáiról ugyanis – amennyiben elfogadjuk Berger korában hivatkozott állítását,

miszerint a kevés valóban szekularizált csoportok egyike éppen a nyugati típusú felsőoktatási képzéseken keresztül tudományosan szocializált intellektuális szubkultúra – elmondható, hogy nagy általánosságban szekularizált tudatú emberek művelik. Az ilyen, professzionális kutatók által művelt szociológia mint tudomány kiragadja vizsgálatának tárgyát az emberi társas együttélések makrostruktúráiból, és nemcsak a vallásos világképek doktrinálisan fixált értelemben álló fogalmait és kategóriáit hasznosítja újra – gyakorta a felvilágosult rekategorizálás elfogadásával, és anélkül, hogy e rekategorizálást magát ismételt filozófiai vita tárgyává tenné –, hanem ezeket a rekategorizált fogalmakat használják nemcsak a saját, hanem a tradícionális világának leírására is.

A professzionális szociológia e meghatározottsága ugyanakkor nem lehetetleníti el, hogy tárgyról tudományos igénnyel és olyasformán gondolkodjunk, hogy az ne essen Seth kritikájának hatálya alá. A szociológia pozitívista keretezése már évtizedek óta roskadozik; az angolszász világban például; némiképp kontrasztban az empiricista-kvantitatív kutatási hagyományokkal, egyre erősebb egy újabb keletű, interpretatív-kvalitatív kutatási irányvonal. Az ún. „interpretatív fordulat” (lásd részletesebben Niedermüller, 1994) empirikusan, és az „elit” tudományos folyóiratoknál mérve ugyan kisebb jelentőségűnek tűnik,¹ eredménye pedig nem okozta a dominanciaviszonyok megváltozását, azonban a nem pozitívista gyökerű kutatások ma semmiképp sem számítanak marginális-

nak a szociológiában. Empirikus kutatások folytatása szintén nem alapkövetelmény: Walter Benjamin, Gregor McLennan (és általában a konstruktivista irányzatokhoz tartozó társadalomtudósok) munkássága például úgy van szociológiaiaként, ők maguk pedig többek közt „szociológusokként” is nyilván tartva, hogy – abban az értelemben, ahogyan azt a Chicagói iskola tevékenységében megismerhetjük, és amely mind a mai napig etalonnak számít ezen a területen – egyikük sem végzett soha „empirikus” kutatást. Sőt, már a klasszikus szociológia is, főképp Comte és Weber esetében, meglehetősen kritikusan viszonyult a „teóriamentes”, pusztá empiricizmushoz.

A fent felsoroltak ugyanakkor a szakmán belüli jelenlegi lehetőségek, és még nem számoltunk azokkal a hatásokkal, melyek a szakmán kívülről érkehetnek. Márpedig ezzel, legalább C. Wright Mills óta, érdemes számolnunk, aki egészen odáig megy az egyik legismertebb munkájában (*The Sociological Imagination*), hogy a társadalmi valóságra irányuló értelemkeresés mint a személyes és a nyilvános világ problémái közti fordítási tevékenység (Mills, 1959, 8–11.) nem speciális episztémék vagy tudományok kiváltsága, hanem magáé az emberé. A szociológiai imagináció e jellegzetessége különösen jól látható a Michael Burawoytól (2005) induló ún. közszociológiai áramlatban; melyben a szociológiának, ha a társadalom „tükrévé és lelkiismeretévé” szeretne válni, el kell ismernie, hogy „míg egyes professzionális szociológusok monopolisztikus igényt tarthatnak a jogra, hogy a társadalom nevében igazat szójának, nem ők az egyetlenek, akik »társadalmi« nézőpontból világi jelenségeket megszólaltatnak, vagy azokat kutatják, elemzik és teoretizálják.” (Osborne et al., 2008, 531–532)

Vagyis a szociológiai módszer alapelveiből nem csak a kvantitatív kutatások ama gyakorlata bontható ki, melyben bármiféle „teória” csak az empirikusan összegyűjtött változók *professzionális* analiziséből származhat. Valójában ugyanúgy, ahogyan individuálisan is mindig figyelembe kell vennünk egyfajta „intellektuális” princípiumot, mely az érzék-szerveinken keresztül megtapasztaltakat strukturálja és értelmezi, a tudományosság sem tekinthet el attól, hogy a kutatonak az a döntése vagy választása, melynek nyomán egy konszenzuális valóság bizonyos részével adott „tudományos” módszertan alapján foglalkozik, nem egy érték² – s így, ugyan nem magától értetődően, de: nem egy teóriamentes kiindulópontja a tudományos kutatásnak, hanem meghatározott értékek mellett, s egyben más értékekkel szemben történő, tudatos vagy tudattalan állásfoglalás. A közszociológiára ez ugyanúgy érvényes, noha valószínűsíthetően, mivel művelői nem tartoznak a bergeri szekularizált tudományos szubkultúrába, kisebb arányban lesznek elkötelezettek a nyugati tudományosságra jellemző szekularizált értékeknek.

Mindez pedig azt mutatja, hogy ezen állásfoglalásoknak megfelelően többféle szociológiai gondolkodás létezik. Az akadémiai szociológia és a szociológiai gondolkodás területe nem fedi egymást tökéletesen, hiszen számos olyan gondolkodó volt, akik a szociológia mint akadémiai tudomány születése előtt vagy azon kívül tevékenykedtek, mégis a későbbiekben őket magukat szociológusokként vagy gondolkodásukat szociológiaiaként

fogadták el a „szociológus” identitásával rendelkező akadémiai kutatók. Továbbá, a közszociológia esetleges művelői eredményeinek szociológiai relevanciája sem automatikusan kérdéses. Ha viszont ez így van, akkor nem látjuk akadályát annak, hogy a professzionális szociológián belül előbb-utóbb megerősödjön egy olyan irányzat, amely a kollektív együttlétezéseket nem kizárólag emberalkottaként gondolja el, hanem megfontolja a transzcendens tagok bevonását is a konceptualizálásba. Ennek társadalomtudományos haszna többértű lehet: először is önazonosságuknak megfelelően lesznek elgondolhatóak olyan együttélési formák – például az antik görög–római kozmopolisz, a keresztény egyház vagy az iszlám *ummah* – melyek történelmiségükben és/vagy narrációikban tartalmaznak konstitutív erővel bíró nem emberi vagy nem kizárólag emberi tagokat. Másfelől, egy posztsekuláris megközelítésnek megfelelően segítheti, hogy a vallási értékek és alapvetések demokratikusan elfogadható módon és nyilvánosan is hozzájáruljanak nemcsak az akarat- és véleményformáláshoz, de – intellektuális többlet formájában – a tudományos tudáshoz is. Az ilyen hozzájárulások és a tudomány iszlamizálására vagy krisztianizálására irányuló, radikális törekvések közé nyilván nem tehetünk automatikusan egyenlőségeket, és azok nem is feltétlenül lennének előmozdítói hasonló törekvéseknek. Az efféle diverzitásra a szociológiában azonban már csak azért is nagy szükség volna, mert különféle definíciók, elméletek és paradigmák nemcsak megismerési lehetőségeket aktualizálnak, hanem egyúttal le- és kizárják más megismerési lehetőségek aktualizálását. Ezt Thomas Kuhn úgy találta mondani, hogy „a normál tudományt irányító elkötelezettségek nemcsak azt határozzák

¹ Rasha Kamhawi és David Weaver (2003) az 1980 és 1995 közt a vezető társadalomtudományos folyóiratokban megjelenő publikációkat vizsgálva azt mérte, hogy a kvalitatív kutatások aránya 24-ről 28,3%-ra nőtt, míg a kvantitatív kutatásoké 74%-ról 71,9%-ra csökkent.

² Nem mellékes, hogy az „értékmentesség”, amennyiben kritériuma a tudományos kutatásnak, maga is értékke válik: olyan értékke, melyet igenelve tudományos kutatás igen, s elvetve nem folytatható.

meg, hogy milyen entitásokat tartalmaz a világmindenség, hanem közvetve azt is, hogy melyeket nem tartalmaz” (Kuhn, 2002, 21.). Amennyiben tehát egy adott tudományterület pozitív megismerési mátrixa nélkülözi a kellő diverzitást, könnyen elképzelhető, hogy egy speciális földrajzi vagy kulturális közegben anélkül fogja a kuhni értelemben vett normál tudomány fenti jellegzetességét mutatni, hogy az ahhoz vezető utat globálisan végigjárja. Ami reális veszély, hiszen jelenlegi formájában a professzionális szociológia metodológiaiak vak bármely olyan gondolkodási formára vagy trendre, amely nem illik egy modernista gyökerű ontológia kereteibe. Ez utóbbi meghatározottsága okán az előtte álló legnagyobb kihívások egyike éppen a globalizáció, amely átszervezte a társadalmi valóságot: az anyagelvűségnek ugyanis, mely a modernításban az „igazság” objektív, tény-szerű megragadásának és interpretálásának legfőbb tudományos kritériuma volt, a globalításban már mindössze a „hatalmi érdekek alapján megkonstruált ideológia” státusza jár. S noha nem akarjuk feleleveníteni a '90-es években lezajlott tudományháborúk („science wars”) már megívott csatáit, arra mindenképpen felhívni a figyelmet, hogy az akadémiai szociológia mintha a szociológiai imaginációnak éppen azokat a professzionális típusait tömörítené, amelyeknek legnagyobb közös osztója a társadalmi valóság ateologikus értelmezése. Érdekes módon az empirikus megalapozottság igénye már nem ölt ennyire exkluzív jellegűt, hiszen, ahogyan

korábban jeleztük, vannak olyan kutatók és irányzatok, melyeket az akadémiai szociológia empirikus kutatások végzésének hiányában is befogad és legitimál. Mindez arra enged következtetni, hogy adott esetben és bizonyos kereteken belül képes a modernista episztémére jellemző, s az önmagára érvényesnek tartott szabályszerűségek felülvizsgálatára. Addig azonban nem megy el, hogy megfontolás tárgyává tenné diszciplináris sajátosságainak újraírását egy imaginárius narratíva keretében – amivel véleményem szerint lehetőséget biztosítana az ateologikus társadalommagyarázatok mellett a társadalom vagy egyes társadalmi jelenségek teológiai explikációinak integrálására a társadalomtudományokba. Erre pedig, amennyiben az istenelvű együttélési formákat, azok változásait, valamint a nem istenelvű együttélési formákkal való relációit saját fogalmaikkal és saját legelemibb összetevőikből kiindulva szeretnénk megközelíteni, igen nagy szükség volna. Ha sikerülne ezeket a megközelítéseket a szociológiában mindenféle földrajzi, politikai, vallási vagy ideológiai diszkrimináció nélkül, *sine ira et studio* alkalmazni, azzal olyan, valódi diverzitás alakulna ki, melynek hiánya véleményem szerint nemcsak káros a kultúrák közti kölcsönös megértés tekintetében, de egyúttal egy, az „átfogóság” értelmében globális szociológia létrejöttének is akadálya.

Kulcsszavak: *társadalomtudományok, szociológiai imagináció, szekularizáció, vallás, tudományfilozófia, dewesternizálás*

IRODALOM

Berger, Peter L. (1999): The Desecularization of the World – A Global Overview. In: Berger, Peter L. (ed.): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: Ethics and Public Policy Center – Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1–19. • <http://academic.shu.edu/orientalia/mirees/berger-desecularization.pdf>

Burawoy, Michael (2005): American Sociological Association Presidential Address: For Public Sociology. *American Sociological Review*. 70, 1, 4–28. • <http://burawoy.berkeley.edu/Public%20Sociology,%20>

Live/Burawoy.pdf

Chaves, Mark (1994): Secularization As Declining Religious Authority. *Social Forces*. 72, 3, 749–774. • <http://majorsmatter.net/religion/Readings/Secularization.pdf>

Dobbelaere, Karel (1999): Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularisation. *Sociology of Religion*. 60, 3, 229–248. DOI: 10.2307/3711935

Finke, Roger – Stark, Rodney (2003): The Dynamics of Religious Economies. In: Dillon, Michael (ed.): *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge University Press, Cambridge, 96–109. • <https://books.google.hu/books?id=BFWlhQRhQ6gC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>

Kamhawi, Rasha – Weaver, David (2003) Mass Communication Research Trends from 1980 to 1999. *Journalism & Mass Communication Quarterly*. 80, 1, 7–27. DOI: 10.1177/107769900308000102

Kuhn, Thomas S. (2002): *A tudományos forradalmak szerkezete*. Osiris, Budapest

Martin, David (1978): *A General Theory of Secularisation*. Blackwell, Oxford

Mills, C. Wright (1959): *The Sociological Imagination*. Oxford University Press, New York. • [http://occupytampa.org/files/tristan/readlearn/%5bC._Wright_Mills%5d_The_Sociological_Imagination\(BookZa.org\).pdf](http://occupytampa.org/files/tristan/readlearn/%5bC._Wright_Mills%5d_The_Sociological_Imagination(BookZa.org).pdf)

Niedermüller Péter (1994) *Paradigmák és esélyek, avagy a kulturális antropológia lehetőségei Kelet-Európában. Replika*. 13–14, 87–129. • <http://www.c3.hu/scripta/scriptao/replika/1314/nieder.htm>

Osborne, Thomas – Rose, N. – Savage, M. (2008): Reinscribing British Sociology: Some Critical Reflections. *Sociological Review*. 56, 4, 519–534. DOI: 10.1111/j.1467-954X.2008.00803.x

Redman, Ben Ray (1971): *The Portable Voltaire*. The Viking Press, New York.

Seth, Sanjay (2013): “Once Was Blind but Now Can See”: Modernity and the Social Sciences. *International Political Sociology*. 7, 2, 136–151. DOI: 10.1111/ips.12014

Stark, Rodney (1999): Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*. 60, 3, 249–273. doi: 10.2307/3711936

Tschannen, Oliver (1991): Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 30, 4, 395–415.

Turner, D. J. (2010): Religion: Year In Review 2010. In *Encyclopedia Britannica*, • <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1731588/Religion-Year-In-Review-2010/298437/Worldwide-Adherents-of-All-Religions>

Vitányi Iván (2002): A civilizáció és a kultúra paradigmái. *Magyar Tudomány*. 6, 720–729. • <http://www.matud.iif.hu/02jun/vitanyi.html>

